

Director del Proyecto:
Robinson Salazar

Coordinadores:
Robinson Salazar P.
Alejandra Chávez Ramírez

La globalización indolente en América Latina



Homenaje a Fernando Mires

elaleph.com

Insumisos Latinoamericanos

Cuerpo Académico Internacional e Interinstitucional

Directores

Robinson Salazar Pérez
Oscar Picardo Joao

Cuerpo académico y editorial

Pablo González Casanova, Jorge Alonso Sánchez,
Fernando Mires, Manuel A. Garretón, Martín Shaw,
Jorge Rojas Hernández, Gerónimo de Sierra,
Alberto Riella, Guido Galafassi, Atilio Borón, Roberto Follari,
Eduardo A. Sandoval Forero, Ambrosio Velasco Gómez,
Celia Soibelman Melhem, Ana Isla, Oscar Picardo Joao,
Carmen Beatriz Fernández, Edgardo Ovidio Garbulsky,
Héctor Díaz-Polanco, Rosario Espinal, Sergio Salinas,
Lincoln Bizzorero, Álvaro Márquez Fernández, Ignacio Medina,
Marco A. Gandásegui, Jorge Cadena Roa, Isidro H. Cisneros,
Efrén Barrera Restrepo, Robinson Salazar Pérez,
Ricardo Pérez Montfort, José Ramón Fabelo,
Bernardo Pérez Salazar, María Pilar García,
Ricardo Melgar Bao, Norma Fuller, Flabián Nieves,
Juan Carlos García Hoyos, José Luis Cisneros,
John Saxe Fernández, Gian Carlo Delgado,
Dídimo Castillo, Yamandú Acosta.

Comité de Redacción

Robinson Salazar Pérez
Oscar Picardo Joao

LA GLOBALIZACIÓN INDOLENTE EN AMÉRICA LATINA

**DIRECTOR DEL PROYECTO
ROBINSON SALAZAR**

**COORDINADORES
ROBINSON SALAZAR P.
Y ALEJANDRA CHÁVEZ RAMÍREZ**

*José Ramón Fabelo, Álvaro Márquez-Fernández,
Livio de Los Ríos Pirela, Darío Salinas Figueredo,
Dídimo Castillo Fernández, Alejandra Chávez Ramírez,
Paula Lenguita, Orlando Villalobos Finol
y Robinson Salazar.*

**Colección
Insumisos Latinoamericanos**

elaleph.com

Favelo Corzo, José Ramón

La globalización indolente en América Latina / José Ramón Favelo Corzo; Alejandra Chávez Ramírez; Paula Lenguita; coordinado por Robinson Salazar Pérez y Alejandra Chávez Ramírez. - 1a ed. - Buenos Aires: Elaleph.com, 2008.
288 p.; 21x15 cm. (Insumisos latinoamericanos)

ISBN 978-987-1070-71-8

1. Sociología Política. 2. Globalización. I. Chávez Ramírez, Alejandra II. Lenguita, Paula III. Márquez-Fernandez, Álvaro IV. De Los Ríos Pirela, Livio V. Salinas Figueredo, Dario VI. Castillo Fernández, Dídimo VII. Villalobos Finol, Orlando VIII. Salazar Pérez, Robinson, coord. IX. Chávez Ramírez, Alejandra, coord. X. Título
CDD 306.2

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© 2008, los autores de los respectivos trabajos.

© 2008, ELALEPH.COM S.R.L.

Crédito de la imagen de tapa: *Niña haitiana de 4 años que acarrea agua para consumo familiar* - <http://www.tripadvisor.es/ReviewPhotos-g147306-r12000311-Haiti.htm/#17399710>

contacto@elaleph.com

<http://www.elaleph.com>

Primera edición

Este libro ha sido editado en Argentina.

ISBN 978-987-1070-71-8

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en el mes de abril de 2008 en
Bibliográfika, Elcano 4048,
Buenos Aires, Argentina.

ÍNDICE

ÍNDICE	7
Prólogo	11
Presentación	19
Ética en tiempos de globalización. De su “prehistoria” biológica a su crisis actual	29
Globalización neoliberal y crítica de la Filosofía Intercultural	59
Introducción	59
La globalización como hegemonía en el capitalismo neoliberal	62
La globalización como una constante histórica de la racionalidad política moderna	66
La tecnología como fuente ideológica del mercado global	71
Información y medios de comunicación en el marco de la globalización	73
La globalización en el marco de la intersubjetividad comunicativa de los seres humanos	78
La globalización como poder de sumisión, la crítica desde el diálogo de los Otros	81
Segunda parte: Globalización neoliberal y filosofía intercultural	89
Cuestionamiento a la globalización del pensamiento uniforme (acrítico y alienante)	90
La filosofía intercultural: la inclusión del Otro, diálogo ético y praxis liberadora.	94
Bibliografía	101

**ÉTICA EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN.
DE SU “PREHISTORIA” BIOLÓGICA
A SU CRISIS ACTUAL**

José Ramón Fabelo Corzo

jrfabelo@yahoo.com.mx

Nos proponemos en este ensayo indagar en los fundamentos últimos u originarios de lo ético como fenómeno humano presente en cualquier ámbito social, en cada etapa de la historia, en toda cultura. Nótese que en *stricto sensu* no estamos hablando de aquel concepto de Ética –muchas veces escrito con mayúscula– que alude a la disciplina teórica que estudia la moral y los procesos morales, sino de “la ética” o “lo ético” como atributo calificador de determinadas acciones, posturas, conductas, que sugiere no la pertenencia de lo así calificado al cuerpo teórico de esa disciplina que llamamos Ética, sino cierta noción de bien desde la que se juzga el objeto valorado. Cuando nos referimos a una actitud ética, pongamos por caso, aludimos a una postura correcta desde el punto de vista moral, juzgable como buena o atendida a la noción de bien. En ese sentido, lo ético se acerca semánticamente a lo moral, lo bueno, lo justo, lo correcto.

Así, con esa indistinción, usamos el concepto en el lenguaje común en los marcos de nuestra cotidianidad. No nos interesa aquí para nada desacreditar teóricamente ese uso cotidiano del concepto “lo ético”. No iría por ahí –por la diferenciación

conceptual— nuestro esfuerzo esclarecedor, algo por demás innecesario en los marcos de este trabajo.

Más que eso, nos interesa otro tema que sí nos parece aquí crucial: ¿por qué necesitamos una ética —así en minúscula—, una noción del bien, un concepto de lo justo, de lo bueno, de lo correcto, desde el que podamos juzgar los fenómenos, procesos y acontecimientos que se relacionan con nuestra vida? ¿Qué certidumbre tenemos de que esa noción desde la que valoramos sea la adecuada? ¿Cómo llega lo ético a convertirse en ético? En resumen, ¿cuáles son los fundamentos de la ética?

Parecerían tal vez cuestiones demasiado abstractas, válidas para la llamada “filosofía pura”, pero carentes de mucha incidencia en la vida concreta de los seres humanos. Sin embargo, se trata en realidad —como nos proponemos mostrar acá— de un tema de importancia trascendental justamente para la vida, con múltiples nexos hoy con los problemas globales que ponen en riesgo la supervivencia misma de la humanidad.

Claro que, a pesar de su actualidad y vigencia, no se trata para nada de un tema nuevo, sino de muy larga data, sobre el que se han pronunciado prácticamente todos los grandes filósofos de cualquier época. Al mismo tiempo, apenas un recorrido sumario nos permitiría constatar la extrema polaridad de posiciones que en respuesta a estas interrogantes encontramos en la historia del pensamiento humano. El origen de lo ético, de lo justo, de lo moralmente correcto, de lo humanamente valioso, ha sido indistintamente colocado, o en las relaciones de correspondencia natural entre las necesidades humanas y los objetos que las satisfacen (naturalismo), o en cierto mundo objetivo de ideas platónicas y de esencias a priori (objetivismo), o en la voluntad y deseos de los propios individuos (subjetivismo), o en el consenso aprobatorio de la sociedad (sociologismo), o en las relaciones de poder entronizadas en la sociedad (institucionalismo). Todas estas posiciones han tratado de ofrecer una respuesta a las preguntas que formulamos, todas han logrado captar algún lado real del asunto, pero la

mayoría han terminado por ser unilaterales al obviar los distintos aspectos vislumbrados por las otras posiciones.

No nos detendremos aquí en el balance crítico de cada una de estas interpretaciones, algo que ya hemos realizado en otro lugar.¹ Nos interesa ahora sobre todo, destacar el carácter complejo y multidimensional del asunto y la posibilidad de abordarlo desde diferentes planos de análisis. Estos planos son, cuando menos, el de la institucionalidad imperante, el de la subjetividad individual o compartida y el de la objetividad social,² reconociendo de esta manera la posible discordancia entre el contenido con el que institucionalmente se identifica lo ético, el modo en que subjetivamente se asume por uno u otro sujeto social y lo que realmente es o debe ser de acuerdo a las condiciones históricas concretas de la sociedad de que se trate.

Este último asunto es de la mayor trascendencia, no sólo desde el punto de vista teórico, sino sobre todo práctico, en particular, para un proyecto de emancipación humana, alternativo al imperio del capital, que busque asideros firmes –si bien reconocidamente complejos– que le permitan juzgar éticamente sus propias acciones y programas. ¿A cual dimensión de lo ético debe apegarse: a la instituida, a la subjetiva o a la objetiva? Obviamente, un proyecto emancipador tendrá un carácter tanto más ético en la medida en que se realice en sintonía con una noción de bien que exprese lo que objetivamente debe ser. Pero, ¿cómo reconocerlo?, ¿cómo distinguir ese deber ser real y objetivo de la sociedad de lo que institucionalmente y de manera oficial se presenta como tal o del modo en que subjetivamente lo interpretamos? En otras palabras, ¿cuál criterio seguir para determinar lo que es ético de manera que nuestra

¹ Ver: José Ramón Fabelo Corzo: *Los valores y sus desafíos actuales*, Libros en Red, Buenos Aires, 2004, pp. 26-47 (versión digital:

<http://www.librosenred.com/losvaloresysusdesafiosactuales.asp>).

² Una fundamentación previa, bastante pormenorizada, de la necesidad de este enfoque multidimensional puede encontrarse en: *Ibíd.*, pp. 64-70.

determinación no se reduzca a la versión instituida por el poder o a la interpretación subjetiva de uno u otro sujeto?

Estas preguntas nos llevan nuevamente a la cuestión de los fundamentos de lo ético. Y éstos no pueden ser —como se desprende de lo que hemos venido señalando— más que históricos y sociales. En cualquiera de las dimensiones en que se manifiesta lo ético, desde cualquier ángulo de análisis que lo abordemos, ha de reconocerse su carácter eminentemente social, su pertenencia siempre a un contexto humano histórico y concreto y su necesaria presencia en él. Pero, a fin de cuentas, ¿a qué se debe esa necesidad?, ¿qué tan importante función cumple lo ético que lo convierte en un elemento componente de toda socialidad, como a ojos vistas podemos constatar?

La tesis central que defendemos y que nos interesa aquí mostrar es que las raíces históricas últimas de lo ético están en la vida humana misma, que lo ético responde a una necesidad humana vital y que es precisamente en la vida donde hemos de encontrar el buscado criterio de última instancia sobre lo que lo ético es.

Esta hipótesis nos mueve necesariamente a analizar la vida humana, a abordar el asunto también desde una perspectiva antropológica y a buscar incluso lo que podríamos llamar “pre-historia” biológica de lo ético.

Está claro que sólo podemos reconocer la existencia de una ética en las relaciones humanas (aun cuando se trate de relaciones con la naturaleza), que únicamente a nivel social hay ética, pero el hecho de que asociemos el fundamento de lo ético a la vida nos obliga a buscar premisas suyas más allá del mundo humano, en la así llamada materia orgánica o naturaleza viva.³

³ Ello se encuentra también en sintonía con el nuevo paradigma de los saberes complejos, integradores de los aportes de las ciencias naturales y sociales. Ver al respecto: Pablo González Casanova: *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política*, Anthropos, Barcelona, 2004.

Ciertamente, la vida es un atributo que compartimos los humanos con otros seres, con las plantas y los animales. Analizar qué es la vida humana exige previamente responder a una pregunta más genérica: ¿qué es la vida en general? Sólo a partir de ahí podremos después encontrar las cualidades específicamente humanas de la vida y su vínculo con la ética.

Mucho se ha especulado sobre la naturaleza y esencia de la vida, disímiles han sido las opiniones. Pero lo que sí no parece ofrecer ya hoy dudas, es que los seres vivos necesitan cumplir con ciertas “normas” o leyes de la vida para seguir siendo eso: seres vivos. La vida no es un atributo definitivo garantizado a ciertos seres por el mero hecho de haber nacido vivos. Al contrario, necesita restablecerse una y otra vez, de manera permanente. La vida es un constante proceso de auto-reproducción que sólo puede tener como depositario un sistema autorregulado. ¿Qué impulsa a un animal a respirar o a una planta a realizar el complejo proceso de fotosíntesis? Nada más que la vida misma, expresada a través de unas u otras necesidades a las que el ser vivo debe atender para continuar estando vivo. Desde los organismos más simples hasta los más complejos, todos requieren de ciertos impulsos vitales que los guíen hacia la auto-conservación. La vida, juzgada en su dimensión más general, no tiene su fin más que en ella misma, siendo al mismo tiempo el fin último de toda actividad desplegada por los organismos vivos. Se vive para vivir.

Muchos de los más recientes estudios sobre la vida la identifican con una propiedad básica: la *autopoiesis*, es decir, precisamente con la capacidad de los seres vivos de producirse a sí mismos. Así lo concibe, por ejemplo, el destacado biólogo chileno Humberto Maturana. En la Introducción de uno de sus libros puede leerse lo siguiente: “[l]os seres vivos (...) quedan definidos como aquellos cuya característica es que se producen

a sí mismos, lo que se indica, al designar la organización que los define, como organización autopoiética”.⁴

La *autopoiesis* no es sólo una capacidad de cualquier sistema viviente, es también una necesidad suya, una inclinación vital a la que está obligado a atender por las leyes de la vida misma y que presupone no un acto aislado de auto-producción, sino, como ya decíamos, un proceso permanente de auto-reproducción y auto-regulación, que al mismo tiempo es auto-organización, ya que esa producción de sí mismo del sistema viviente responde a una especie de “plan” estructural a él inherente. La conservación cualitativa de la vida en cualquier individuo vivo –sea de la especie que sea– sólo es posible a condición de una constante renovación de sus elementos constituyentes. Las moléculas orgánicas forman redes de reacciones que producen moléculas similares a sí mismas. Las células se regeneran, mueren y nacen todo el tiempo. Cualquier organismo vivo, manteniéndose cualitativamente idéntico a sí mismo, al cabo de cierto tiempo, sin embargo, ha cambiado casi totalmente su composición celular, ha regenerado prácticamente todas las células que lo componen y todos los tejidos que lo forman. Sólo así puede mantenerse siendo el mismo, sólo así puede mantenerse vivo.

Pero esa permanente actividad de auto-reproducción, auto-regulación y de auto-organización requiere energía, necesita compensar el gasto energético que implican los propios procesos autopoiéticos. Esta demanda sólo puede ser satisfecha como resultado de una constante relación metabólica con el medio exterior que garantice el intercambio de sustancias para, de esta forma, mantener en activo todas las manifestaciones vitales. La asimilación de energía del exterior, procesada y transformada en energía propia, permite mantener una relación de cierto equilibrio con la desasimilación energética generada por el

⁴ Humberto Maturana: *La realidad: ¿objetiva o construida?* I. *Fundamentos biológicos de la realidad* (Introducción de Javier Torres Nafarrete), Antropos, México, 1997, p. XIII.

funcionamiento del organismo. Por eso ningún sistema viviente puede prescindir de su entorno, es necesariamente un sistema abierto o, como lo ha llamado Edgar Morin, un sistema auto-eco-organizado.⁵

Sin embargo, si bien todos los seres vivos han de cumplir con estas exigencias generales, ellas no implican en todos los casos las mismas actividades, conductas y comportamientos. En dependencia de la especie de que se trate y del nivel evolutivo en que se encuentre, el impulso hacia la autoconservación se manifestará de las maneras más disímiles, condicionando acciones que en apariencia no guardan ninguna similitud entre sí.

En la mayoría de las especies vivas, la actividad de reproducción de la vida tiene un fuerte componente instintivo y, en lo fundamental, se encuentra condicionada genéticamente. La mayor parte de las actividades vitales primarias asociadas a la asimilación y desasimilación de sustancias, a la respiración, al apareamiento con fines reproductivos, etc., responden a instintos y no requieren de un gran “aprendizaje” para su realización.

En esto último, es decir en los niveles de condicionamiento genético, también encontramos una gran variabilidad entre las especies. Todas responden a instintos, pero no todas lo hacen en igual medida. Aquí se da la siguiente regularidad. Mientras más elemental es el organismo vivo, más dependiente es su conducta de la información genética, más responde aquella a reflejos incondicionados, innatos. Por el contrario, en la medida que ascendemos por la escala evolutiva y en los niveles de complejidad de los sistemas vivos, éstos van adquiriendo la capacidad de realizar cierto “aprendizaje” durante su vida, de responder a reflejos condicionados cada vez más complicados. En la base de estos nuevos reflejos sigue estando la vida y su impulso hacia la auto-conservación. Los perros que en sus experimentos utilizaba el gran fisiólogo ruso Iván Petróvich Pávlov, aprendieron a responder a la luz de un foco o al sonido de

⁵ Edgar Morin: *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 224.

un diapasón, pero porque estos estímulos señalizaban la presencia del alimento. Por muy complicada que se torne la conducta en el mundo animal, cual es el caso, digamos, de la solución de problemas elementales por parte de los monos antropoides o de otros mamíferos superiores, la vida y su reproducción siguen siendo el fin de última instancia de esta conducta compleja.

La realidad que rodea al organismo es diversa y múltiple. El proceso metabólico, de esencial importancia para el sistema vivo, requiere por parte de éste de una capacidad especial: la de diferenciar dentro de esa multiplicidad de factores aquellas influencias que potencialmente tienen para él una significación vital. El destacado psicólogo soviético A. N. Leontiev llamaba *irritabilidad* a esa capacidad y la definía como aquella “que se expresa en la aptitud del organismo de responder con procesos peculiares a una u otra acción vitalmente significativa”.⁶ Se trata de “[...] la propiedad de los organismos de entrar en estado de actividad bajo la acción de las influencias del medio, [una] propiedad fundamental de toda materia viva, (...) condición necesaria del intercambio de sustancias y, por lo tanto, de la propia vida”.⁷

Nótese que la irritabilidad presupone una especie de activismo del ser viviente en relación con el medio que le rodea, una actitud selectiva capaz de distinguir los estímulos vitalmente significativos de los que no lo son y, dentro de los significativos, diferenciar los estímulos positivos de los negativos, ya que unos y otros presuponen respuestas diversas. En otras palabras, los sistemas vivos necesitan una creciente capacidad que les permita distinguir las influencias del medio exterior favorables a la vida de aquellas otras que la perjudican y amenazan. En cualquier ser vivo encontramos, entonces, una especie de “proto-valoración” del medio desde el ángulo de lo que él

⁶ A. N. Leontiev: *Problemas del desarrollo del psiquismo*, Pueblo y Educación, La Habana, 1974, p. 46.

⁷ *Ibíd.*, p. 44.

necesita de ese medio para realizar sus procesos autopoiéticos y conservar la vida, una suerte de separación de “lo bueno” y “lo malo” para él.

Hasta tal punto, esta capacidad es básica para la vida, que el estudio de su evolución y complejización en el mundo orgánico le permitió a Leontiev y a otros colegas suyos la elaboración de una convincente teoría sobre el surgimiento del psiquismo y su evolución hasta llegar al hombre.⁸ A la irritabilidad –capacidad de todo organismo vivo de responder a estímulos vitales– sucedió la sensibilidad –capacidad de responder a estímulos, señales de estímulos vitales–, considerada ésta última como el criterio de la existencia de psiquismo. Estos estímulos señales podían ser muy simples, como las cualidades aisladas reflejadas en una sensación, más complicados, como el reflejo perceptual del objeto como un todo, podían ser relaciones “aprendidas” en los marcos de reflejos condicionados o, incluso, relaciones “establecidas” por el propio animal como se pone de manifiesto en el llamado “intelecto concreto” que le permite a ciertos mamíferos solucionar tareas simples.⁹

La adquisición de funciones psíquicas superiores, les permite a los animales que las poseen separarse cada vez más del modelo de vida “diseñado” por sus genes. O, para decirlo mejor, el propio modelo será “menos” completo y abarcador del conjunto de sus actividades conductuales, será más flexible, dejará más “libre” al animal para establecer sus propios reflejos condicionados, permitiéndole al mismo tiempo una mayor capacidad de adaptación a las condiciones cambiantes. En la medida en que la vida evoluciona hacia formas más complejas de su manifestación, el papel de los elementos adquiridos (no genéticamente prediseñados) crece sustancialmente, el desarrollo ontogenético se hace más indeterminado desde el punto de vista hereditario y el comportamiento de los individuos es más heterogéneo y variable.

⁸ Ver, en su conjunto, la obra citada de A.N.Leontiev.

⁹ Ver: Ídem.

Claro que en el mundo animal este distanciamiento en relación con los instintos tiene sus límites. La conexión entre estímulos vitales y estímulos señales es más o menos directa. La reproducción de la vida biológica sigue siendo el destino relativamente claro del uso de las “libertades” que los genes le otorgan al sistema vivo y la base de su relación selectiva con el medio.

Debido a que esa actitud selectiva sólo puede tener sentido biológico si el referente de la selección es el propio ser viviente y sus propias necesidades auto-reproductivas, resulta inevitable reconocer una especie de *egocentrismo* en el comportamiento del ser viviente. Es más, esa actitud egocéntrica ha de ser considerada como un atributo imprescindible de la autopoiesis y de la vida. No importa en este caso que esa inclinación responda directamente a instintos o esté mediada por funciones psíquicas superiores; la vida no sería posible si el ser viviente no asume como “ocupación” primaria la conservación y reproducción de su propia vida, si no se toma a sí mismo como centro, como auto-referente en sus vínculos con el medio. Las carencias metabólicas del individuo se transforman en necesidades, muchas veces sensibles –hambre, sed, dolor–, y, de este modo, en detonadores de acciones y conductas que buscan restablecer el equilibrio metabólico. Sin una actitud egocéntrica, la vida como autopoiesis no sería posible.

Pero, paralelamente, hay en los seres vivientes otro atributo universal tan importante como el egocentrismo. Garantizado en buena medida por una información genética común y vinculante, el individuo viviente procura no sólo la salvaguarda de su vida individual, sino también la de su especie. Las leyes de la especie, incluidas las leyes asociadas a la conservación y reproducción de la propia especie, no tienen otro ámbito para su realización que no sean los individuos que forman parte de la especie. Por eso, en cada uno de esos individuos, unidos a sus instintos de conservación propia en tanto individuos, encontramos los instintos de conservación de su especie. Ello expli-

ca, digamos, la existencia de impulsos instintivos hacia el apareamiento, la reproducción, la alimentación y el cuidado de las crías, no explicables desde la exclusiva lógica de la auto-conservación individual. Las inclinaciones egocéntricas conviven y coexisten con las inclinaciones *genocéntricas*, tendientes a la protección y defensa de la progenie.¹⁰ El *genocentrismo* es igualmente esencial para la vida, es también un instinto de auto-conservación, sólo que aquí el término “auto” hace referencia al sujeto “especie” y no sólo al sujeto “individuo”. Se trata de la auto-conservación a nivel de especie.

El hecho de que el individuo sea, al mismo tiempo, el depositario de inclinaciones egocéntricas y genocéntricas provoca la coexistencia en él de dos especies de “lógicas”: la lógica de su propio vivir individual y la lógica de su supervivencia y perpetuación en otros representantes de su especie. Más que lógicas separadas, se trata de una dialógica, como le llama Morin,¹¹ en la que el vivir (individual) y el sobrevivir (en la especie), interactúan, se complementan y, en cierto sentido, se contraponen.

Es obvio que se complementan. El propio egocentrismo es una ley de la especie que le permite a ésta su recreación permanente en los múltiples individuos que la componen. Sin egocentrismo no hay vida individual y sin individuos no hay especie. Por otro lado, las necesidades conservativas y reproductivas de la especie encuentran siempre modos egocéntricos de expresarse en los individuos. El individuo representante de la especie puede asumir, digamos, con gran egocentrismo su instinto sexual y luchar incluso contra otros individuos de su propia especie por su realización individual. Esto le garantiza, a la vez, a la especie que sean los individuos más fuertes y mejor dotados los progenitores de la descendencia y así, sucesivamente.

Sin embargo, como habíamos señalado, entre estas dos lógicas también puede producirse cierta tensión y hasta contra-

¹⁰ Ver: Edgar Morin: Ob. cit., p. 226.

¹¹ Ver: *Ibíd.*, p. 331.

posición. Exigencias de la especie —como son el parto y la alimentación de las crías en los mamíferos— pueden provocar sufrimientos corporales en los individuos. En ocasiones pueden inducir incluso su muerte. A propósito, la muerte como complemento necesario de la vida, es también una garantía de la regeneración y rejuvenecimiento permanente de la especie y satisface un requerimiento genocéntrico.

Las inclinaciones egocéntricas de los individuos tienen como una especie de muro de contención en sus inclinaciones genocéntricas. Es lógico que así sea, ya que el despliegue ilimitado del egocentrismo podría poner en riesgo o incluso terminar con la especie. Garantizar la vida del individuo a costa de la especie sería una irracionalidad biológica. Por eso, ante una relación de conflicto entre ambas inclinaciones, como tendencia ha de prevalecer el instinto genocéntrico. Es el único modo en que la especie puede sobrevivir al individuo y es la única manera de que el individuo mismo no termine también desapareciendo. La especie puede prescindir de algunos de sus individuos, pero el individuo no puede existir sin su especie.

En el mundo animal no hay, por lo general, una contradicción flagrante entre individuo y especie. Las conductas “individualistas” muchas veces observables hacia sus semejantes no llegan a poner en peligro la vida de la especie misma y forman parte, las más de las veces, de su “diseño” genético de vida. En muchos casos, incluso, determinadas conductas que, siguiendo cierto antropomorfismo, podríamos calificar de “masoquistas” o “suicidas”, tienen en realidad como fin supremo preservar la especie o garantizar su reproducción.

Pero esta relación dialógica, a veces tensa, entre el egocentrismo y el genocentrismo no se manifiesta como una constante en todas las especies ni en todos los individuos de la misma especie. Por lo general es más homogénea a nivel de las formas elementales de vida, en proporción directa al grado en que su intervinculación posee una dependencia genética más rígida,

directa y abarcadora de todos los individuos de la especie y de casi todo su comportamiento conductual.

La situación cambia significativamente en las especies superiores, más “libres” de sus condicionamientos genéticos. Bajo estas condiciones, aumenta la posibilidad de que determinados individuos de la especie asuman posturas predominantemente egocéntricas y, en cierta medida, se proyecten en contra de sus propias inclinaciones genocéntricas. Así nos podemos encontrar con individuos que se resisten al apareamiento, o que son “malas” madres, o excesivamente agresivos con sus congéneres.

Pero estos “desajustes” en los comportamientos individuales, como tendencia, se resuelven a nivel general de la masa de individuos que integran la especie, de manera que esta suerte de conducta individual anómala no afecte sustancialmente la conservación y reproducción del todo genérico al que el individuo pertenece. Allí donde esta la inversión jerárquica entre egocentrismo y genocentrismo, en lugar de rareza, se convierte en norma y se repite en una cantidad mayoritaria de individuos, la especie comienza a extinguirse hasta desaparecer por completo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando ciertos tipos de animales, de manera generalizada, se resisten a reproducirse al cambiar sus condiciones de hábitat, sea porque éste haya sido alterado o destruido o porque los individuos en proporciones considerables hayan sido extraídos de él y colocados en condiciones de cautiverio. Como puede apreciarse en estos ejemplos, se trata de casos en los que algún factor exógeno ha alterado la dinámica normal interna de la especie y la relación jerárquica entre sus inclinaciones ego y geno centristas. Estos casos no contradicen la ley general de la vida consistente en la supremacía de lo genérico en relación con lo individual.

En los humanos también nos encontramos con ambas inclinaciones. Como ser viviente, el hombre no puede ser una excepción en el accionar de las leyes biológicas universales. También constituye un sistema autopoiético que necesita del intercambio metabólico con el medio exterior, de una capaci-

dad selectiva para relacionarse con él, de asumirse a sí mismo como referente principal en esa relación y de procurar una perpetuación de su propia especie. En los humanos encontramos en esencia las mismas expresiones sensibles de egocentrismo (hambre, sed, dolor) y las mismas fuentes instintivas de genocentrismo (instintos sexuales, reproductivos, maternales) que hallamos en los animales y que son —en ambos casos— una condición básica de la vida.

Pero los instintos son claramente insuficientes, en el caso del ser humano, para lograr una adecuada y armónica relación entre sus inclinaciones ego y geno céntricas. Son insuficientes no sólo en relación con uno u otro individuo, algo que también sucede entre los animales, sino también en relación con la sociedad en su totalidad y con su especie en general. El mundo de la vida humano es mucho más que biológico y se supedita también a otro tipo de leyes y normas: sociales, históricas. Las propias inclinaciones egocéntricas y genocéntricas adquieren un matiz social en el hombre y son irreductibles a los instintos biológicos que pueden tener en su base. Por eso, sobre todo en el caso de las segundas, bien pudiera hablarse de sociocentrismo en lugar de genocentrismo.

Para empezar, la autopoiesis humana tiene un esencial modo adicional y particular de realizarse: la actividad social laboral, mecanismo fundamental mediante el cual se producen y reproducen las condiciones de existencia de la vida humana. El hábitat del hombre es un mundo construido por él mismo. Y sólo mediante la reapropiación de ese mundo el hombre se hace hombre, se humaniza, con todos los distinguos sociales que ello presupone.

El mundo social del hombre, creado y recreado permanentemente por él, es, por esa misma razón, un mundo en perpetua transformación, cuyos cambios no desaparecen con la generación que los produjo, sino que se quedan como patrimonio de las que le siguen. Cada nueva generación se encuentra con un mundo social siempre nuevo del que se apropia y que nueva-

mente transforma. Por esa razón cada oleada humana es distinta a la anterior, porque se ha apropiado de un mundo distinto, se ha sometido a un proceso de humanización diferente. La acumulación de esos cambios, resultados de la praxis, no es otra cosa que la historia; su principal producto es un ser humano que es también histórico. Lo que eso significa es que no existe una esencia humana abstracta que esté por encima de la historia. Es cierto que también el hombre es un producto de su medio y, al igual que otras especies, un sistema auto-eco-organizado, pero el hábitat "natural" del ser humano es la historia y eso hace una gran diferencia. No hay gen ni instinto que pueda contener en sí la información sobre las vicisitudes del proceso histórico y sus infinitos recursos posibles. Por eso el cuidado de sí mismo y de su especie es para el hombre un asunto mucho más social que instintivo.

Además de eso, su relación selectiva con ese medio tiene un carácter consciente, lo cual le permite ir mucho más allá de lo que es posible bajo las formas de irritabilidad y de psiquismo que existen en el mundo vivo prehumano. La conciencia le concede al hombre la capacidad de separarse idealmente a sí mismo del mundo que le rodea y verse en las más complejas y variadas formas de interacción con él, aun antes de que estas interacciones hayan tenido lugar. Considerada como forma superior de psiquismo, presente sólo en el ser humano, la conciencia le confiere a éste la facultad de reproducir idealmente no sólo la realidad existente, sino también la que puede surgir como resultado de su propia praxis o la que él mismo crea imaginariamente, dotándola de una función simbólica.

Esto último es también un aspecto básico que diferencia la autopoiesis humana. La capacidad simbólica otorga al hombre la posibilidad de interactuar con símbolos que sustituyen a la realidad misma, que están en su lugar. El más importante instrumento para hacerlo es el lenguaje, que, siendo un medio de comunicación, favorece la socialización de los seres humanos y les permite a unos transmitir sus propias experiencias a otros

sin que los segundos tengan que experimentar directamente las vivencias que dieron origen a aquellas experiencias. El lenguaje se convierte así en un insustituible medio para atesorar conocimientos y todo tipo de creaciones espirituales que, con su ayuda, pasan, de manera siempre incrementada, de unas generaciones a otras. A diferencia del más “preclaro” de los animales, que sólo dispone de dos fuentes de experiencia: la de los genes y la acumulada por sí mismo durante su existencia individual, el lenguaje le permite al hombre enfrentarse a la realidad dotado de toda la experiencia histórica precedente.

Es ésta una razón más que explica por qué el hombre es un producto histórico siempre distinto. En sentido estricto puede afirmarse que el ser humano ha continuado evolucionando después de surgido filogenéticamente, lo ha hecho en forma histórica. En verdad, la antropogénesis es un proceso no culminado, es permanente, no se detiene ni se detendrá mientras el hombre siga existiendo. Ello hace que no sólo el ser humano en tanto individuo sea siempre nuevo, también es cambiante su medio que, por el hecho mismo de serlo, es ya igualmente social e histórico, como también es cambiante e histórica la propia vida humana. La vida en el hombre no es sólo biológica, es social. Como ser vivo, el hombre es un sistema auto-eco-socio-organizado.

La enorme complicación que representa la actividad humana en comparación con la del animal, en especial la elaboración de instrumentos de trabajo y la actividad laboral, y la extraordinaria complejización de su mundo de significaciones, presuponen la necesidad de una capacidad cualitativamente nueva para distinguir lo positivo de lo negativo, lo que le hace bien a la vida de lo que le hace mal. Se trata de la capacidad de valorar, de promover valoraciones conscientes.¹² En sentido estricto es el ser humano el único que es capaz de consciente-

¹² A la naturaleza de la valoración y su relación con otros procesos humanos dedicamos nuestro libro: *Práctica, conocimiento y valoración*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989.

mente *valorar* el mundo desde el ángulo de lo que él necesita. Los resultados de estas valoraciones se van fijando en la conciencia en forma de **valores subjetivos**, valores que tienden a colectivizarse como parte del proceso de socialización de los individuos, convirtiéndose a la larga en patrimonio común que se trasmite y se lega de una generación a otra. Esos valores suplen, en la sociedad, la función que en otras especies desempeñan los instintos biológicos o los reflejos condicionados. Ellos regulan la conducta humana y su relación tanto hacia el mundo exterior como hacia otros seres humanos.

El carácter consciente y voluntario de las valoraciones concede al hombre una gran autonomía y libertad en relación con las exigencias biológicas inmediatas, sobre todo en la medida en que las necesidades a ellas asociadas lograban un nivel cada vez más adecuado de satisfacción. Debido a que la vida humana es no sólo biológica, la satisfacción de sus necesidades como organismo viviente no constituye un límite a su proceso de auto-reproducción. Éste continúa sobre rieles sociales una vez que sus objetivos primariamente biológicos han sido realizados. Producto de que el proceso de antropogénesis es histórico y permanente, las necesidades humanas no se detienen nunca en su crecimiento y adoptan un carácter de particular insaciabilidad. La autopoiesis en el hombre es siempre una reproducción ampliada de sí mismo. Es así que, por su propia y particular naturaleza, el ser humano llegó a producir más de lo que biológicamente le era necesario para vivir y comenzó a desarrollar otros productos y necesidades cada vez más independientes de lo biológicamente requerido. El sistema de valores subjetivos se complica y ya éstos no son sólo los directos y biológicamente vitales, sino también otros con relaciones cada vez más mediatas hacia la vida biológica: los valores utilitarios, morales, religiosos, políticos, jurídicos, estéticos.

La complejidad de la existencia del hombre hace que el cuidado individual de su vida y la de su especie no pueda ser dejada exclusivamente ni a los instintos ni a las variables vicisitu-

des de una vida individualmente azarosa y supuestamente ajena a todo marco social, algo —esto último— de por sí imposible cuando del ser humano se trata. Al proteger su vida debe aprender el ser humano en la sociedad. Tanto las inclinaciones egocéntricas como las geno-socio-céntricas, para que en verdad adquieran sentido humano, deben ser cubiertas por mecanismos que sólo en la sociedad existen. De la misma manera que cada generación trasmite a las siguientes sus experiencias, sus conocimientos, sus habilidades prácticas, también les enseñan ciertas normativas conductuales que tienen su más profundo sentido histórico en la vida misma y en la necesidad de conservarla. La permanencia de esa necesidad ha provocado que esos modos de actuar se conviertan en usuales, en costumbres. Precisamente la ética (del griego *ethika*, de *ethos*, “comportamiento”, “costumbre”), comprendida como el conjunto de principios o pautas de la conducta humana, cumple desde sus inicios esa importante función. La ética, así comprendida, no es un invento de ningún filósofo. Nace espontáneamente entre los humanos como una necesidad de su vida en sociedad.

Surgida como resultado del desarrollo de esa capacidad valorativa sólo inherente al ser humano, la ética compendia y sintetiza a través de ciertas nociones sobre lo bueno y lo malo, los valores subjetivos surgidos espontáneamente de la propia praxis cotidiana, socializados y convertidos en patrimonio común para determinado universo social, que se lo apropia y lo utiliza como regulador de la conducta de cada uno de sus miembros y como criterio de comparación para futuras valoraciones.

Podemos imaginar el extraordinario papel desempeñado por la ética en las comunidades primitivas, carentes de aquellos otros mecanismos reguladores de la conducta que sólo después aparecieron —el Estado, el derecho, la fuerza pública, la religión—. A la fuerza de la costumbre, a la autoridad moral, a la ética, se debe en buena medida que aquellas sociedades ar-

caicas sobrevivieran ante los enormes peligros que representaban las fuerzas aún no dominadas de la naturaleza y los que emanaban potencialmente del despliegue caótico de inclinaciones egocéntricas todavía más instintivas que sociales en los marcos de una hipotética convivencia carente de ética. No hay dudas de que fue la necesidad de vivir y de convivir (aspectos éstos que en el hombre marchan siempre juntos) la que hizo surgir la ética.

Por supuesto que con el andar del tiempo del contenido de la ética, entraron a formar parte muchísimos aspectos conductuales no directamente relacionados con la supervivencia. Pero ello no significó nunca que desapareciera ese, su nexo original y básico. Por el contrario, cada nuevo avance real en cierto sentido representaba un reforzamiento de su fundamento primario, sobre todo en lo atinente al aspecto genocéntrico o sociocéntrico de la vida humana.

Hasta cierto punto el otro aspecto, el egocéntrico, se encuentra más inmediatamente al alcance del individuo, por su directo vínculo con sentimientos como el placer, el agrado, el gusto, la complacencia, o sus contrarios —el displacer, el desagrado, el disgusto, la insatisfacción—, que son todas manifestaciones subjetivas del estado de las necesidades. Por supuesto que también esos sentimientos alcanzan en el ser humano un contenido social y pueden expresar reacciones a complejas situaciones de la vida común que involucran a otros individuos o incluso a grandes grupos humanos. Pero para que esto último suceda, se requiere una mayor preparación, un proceso de formación más complejo que puede incluso sufrir desviaciones, desvirtuaciones y terminar sin ofrecer el resultado debido. Por lo general, es difícil encontrarnos con individuos que no intenten responder positivamente a sus inclinaciones egocéntricas. Es más fácil, sin embargo, toparnos con conductas individuales que podríamos calificar como irresponsables desde el punto de vista genocéntrico o sociocéntrico. Es precisamente aquí donde la ética desempeña un papel insustituible.

Podemos entonces llegar a la conclusión de que lo ético es un modo específicamente humano de combinar el genocentrismo (que en el caso del hombre es, más que nada, sociocentrismo) con el egocentrismo, de insertar los intereses genéricos de la especie en la conducta individual, por medio de normas y valores que regulan la convivencia, a través de una noción consciente de lo que es el bien, de lo se debe o no hacer. Por eso Kant consideraba con mucho tino que sólo podemos juzgar moralmente cuando lo hacemos a título de la especie, cuando nuestras ideas morales constituyen “una auto-estimación (de la humanidad en nosotros)”.¹³

Claro que en representación de la especie puede actuar tanto el otro individuo que se tiene al lado, como la familia, la comunidad a la que se pertenece o la humanidad toda. Por eso son valores éticos, tanto el respeto al otro con sus diferencias, como el amor a los hijos, como la solidaridad o el humanismo. En otras palabras, no ha de pensarse que únicamente son mediados por la ética los vínculos directos del individuo con el género en su totalidad. La ética es capaz de regular cualquier relación social, siempre que ésta involucre directa o indirectamente a otros seres humanos; ella tiende a calificar y regular cualquier nexo inter-subjetivo.

Las normas y valores constitutivos de la ética se integran a la experiencia histórico-social que se trasmite por la educación (en el sentido amplio del término),¹⁴ forman parte del caudal

¹³ Emmanuel Kant: *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991, p. 242.

¹⁴ La educación no se restringe al mero proceso de transmisión de conocimientos que tiene como ámbito casi exclusivo a la escuela. Vista en sentido amplio, la educación es mucho más que eso, es —como nos dice Luis Castro-Kikuchi— “el proceso activo a través del cual se produce la apropiación (incorporación o adquisición) del patrimonio (...) asimilado y enriquecido históricamente por la humanidad (...) que permite al individuo su integración a la sociedad (...) y su especificación como persona singular.” (Luis Castro-Kikuchi: *Diccionario de Ciencias de la Educación*, Ceguro Editores, Lima, 2000, p. 154).

del que el individuo se apropia en el proceso de su desarrollo ontogenético como resultado de su inserción misma en la dinámica social. La ética, entonces, es el modo socialmente humano en que el individuo se conecta al género, mientras que la educación representa el vehículo mediante el cual ese vínculo se trasmite de unas generaciones a otras.

Pero la ética es ella misma un producto histórico, una permanente construcción social que, por ello mismo, es dinámica, cambiante y atendida al tiempo y lugar social y cultural, desde el que se crea como imaginario colectivo, se enuncia como discurso, se realiza como praxis y se trasmite como educación. En consecuencia, el contenido y el alcance tanto de la ética como de la educación —encargada esta última de transmitir y reproducir las normas y valores de aquella— han adoptado formas distintas y a veces contrapuestas de época en época, de clase social a clase social, de sociedad a sociedad.

Y es que las relaciones sociales en las que la vida del hombre está inserta son cada vez más complejas, más complicadas. Desde la primitiva gens o tribu e impulsada por múltiples factores sociales diferenciadores y fraccionantes (división social del trabajo, división de la sociedad en clases, géneros, etnias, países, regiones, etc.), la sociedad humana ha llegado al complejo mundo global contemporáneo en el que la relación individuo-especie atraviesa una cantidad enorme y siempre creciente de mediaciones.

Por esa razón, lo genéricamente humano, con el que toda ética de una u otra manera se conecta, tampoco es un a priori, dado de una vez y para siempre, sino igualmente un fruto de la historia. En consecuencia, la noción consciente sobre lo que es el género humano y sobre el modo en que el individuo ha de relacionarse con él, también varía de una época a otra. Así, en los marcos primitivos de las pequeñas tribus originarias, la imagen genérica del hombre no iba mucho más allá de los límites de la propia tribu. La ausencia de vínculos con otros humanos o el carácter circunstancial de los mismos limitaba

notablemente el alcance de la ética a las estrechas fronteras triales. El destinatario de la vocación genocéntrica en este caso, eran sólo los integrantes del pequeño grupo humano al que se pertenecía. Algo relativamente parecido ocurre con posterioridad, en la sociedad dividida en clases sociales. Sabido es que en la antigua Grecia, por ejemplo, los esclavos se encontraban en buena medida marginados del accionar de la ética. Su alcance tampoco era el mismo para las mujeres. Basta con leer someramente los estudios éticos de un pensador tan paradigmático como Aristóteles para comprobarlo.¹⁵

Así, de un modo u otro, ha ocurrido a lo largo de la historia. La ética siempre ha sido expresión del lugar social desde el que se piensa y se enuncia. Los múltiples factores que diferencian y fraccionan a lo social desde adentro, provocan, a su vez, una profunda disparidad de intereses entre unos grupos y otros. La heterogeneidad de intereses (nacionales, de clases, de género, étnicos, geo-políticos, etc.) conlleva a la heterogeneidad de los sistemas subjetivos de valores, surgiendo muchas veces una relación de incompatibilidad entre ellos.

Cada uno de los diferentes sujetos, portadores de su propio sistema subjetivo de valores, promueve su realización práctica e intenta extenderlo a todo el universo social al que pertenece —o al que se expande, como en el proceso de conquista de otros pueblos—, acción que no pocas veces encuentra oposición y resistencia —expresada incluso en guerras— por parte de aquellos otros sujetos que ostentan sistemas de valores distintos. Como resultado de esta puja de fuerzas y con ayuda del poder, pasa a ser dominante en la sociedad un sistema de valo-

¹⁵ En su *Ética*, por ejemplo, refiriéndose a la justicia como principio fundado en la equidad, escribe Aristóteles: “(..) no cabe la justicia entre el esclavo y el señor: porque el esclavo es un bien mueble del señor”. Pero tampoco sería plenamente asumible en la relación entre marido y mujer ya que “la mujer, en efecto, es inferior a su marido, si bien está más cerca de él en rango (...)”. (Aristóteles: “*Ética*”, en: Aristóteles: *Obras Selectas*, Edimat Libros S. A., Madrid, 2001, p. 360.

res que por lo general se corresponde, a su vez, con el del grupo económica y políticamente dominante. Aparece así una nueva dimensión de los valores —**los valores oficiales o instituidos**— que promueven una especie de ética dominante y que responden, más que todo, a los intereses de ciertos sectores de la sociedad, aunque por lo general intentan legitimarse anunciándose como correspondientes al bien común o general. El sistema instituido de valores, la ética oficial, posee múltiples medios para la realización de su dominio, todos asociados al poder, dentro del cual habría que incluir no sólo el político, sino todas sus múltiples manifestaciones, incluidas las culturales y epistemológicas. A pesar de su predominio al nivel de todo el universo social, no necesariamente la ética instituida y normalizada es expresión de los reales intereses del conglomerado humano para el cual rige como oficial. Que se realice o no esta posibilidad depende del tipo de poder que se ejerza, en manos de quién esté y para qué se utilice.

La autonomía en relación con lo biológicamente vital y la complicación de las estructuras sociales con la respectiva aparición, primero, de los múltiples sistemas subjetivos de valores y, después, de los valores instituidos, hacen muchas veces olvidar el verdadero origen de lo valioso y de la ética misma, aquello que es en última instancia lo que le da sentido a todos los valores, su más profunda raíz: la vida humana. Sólo a causa de este olvido puede explicarse que el origen de los valores y normas éticas se sitúe en una esencia ideal atemporal e inamovible, como hace el objetivismo tradicional, o en los deseos y placeres individuales, como hace el subjetivismo, o en la aprobación consensuada de la sociedad, como hace el sociologismo, o en el poder y en el discurso ideológico que lo entroniza, como hace cierto posmodernismo. Y no es que la ética no tenga en realidad algo que ver con cada una de estas posturas, se trata de que ninguna de ellas la capta en todas sus complejas manifestaciones y todas de alguna manera obvian su más profundo sentido asociado a la vida humana.

Por esa razón, ninguna de estas respuestas permite reorientar las relaciones sociales hacia la salvaguarda de la vida y hacia su dignificación cada vez más plena, principal desafío que tiene ante sí hoy la humanidad.

Precisamente el hecho de que la relación individuo-especie en el caso del ser humano sea, más que todo, una construcción social, abre enormes posibilidades históricas para su modificación, para su constante recreación, para la producción de valores humanos cada vez más universales, para un progreso en la capacidad de realización de las potencialidades genocéntricas del hombre, para un continuo proceso de humanización compartido por toda la especie, para el intercambio de experiencias y productos que puede incrementar el bienestar humano general y hacer llegar los bienes elaborados por el hombre hasta los más distantes confines.

Pero, por paradójico que pueda parecer, ese mismo hecho es generador potencial de enormes peligros para la supervivencia de la especie humana. Como construcción social, la ética también puede errar y estar llevando al ser humano por el camino opuesto al que exige la protección de su vida. Y es eso precisamente lo que está sucediendo hoy en la praxis, vista ésta en términos globales.

Todos sabemos que la sociedad que actualmente habitamos es predominantemente capitalista y que tiene al mercado como mecanismo fundamental para su organización y funcionamiento. El mercado genera a su alrededor su propia ética, su propia noción de bien, su imagen del deber ser. Esa, que podríamos llamar “ética del mercado”, tiene en la doctrina liberal clásica y neoliberal actual a su más ferviente defensora y legitimadora.

Y no hay dudas de que el mercado puede tener —y de hecho tiene— enormes virtudes. Su surgimiento histórico respondió a la necesidad de garantizar el intercambio de actividades y de productos entre individuos pertenecientes a sociedades cada vez más complejas y con mayor nivel de especialización en la división social del trabajo. El mercado ofreció un marco para

el despliegue de los impulsos egocéntricos de los individuos al mismo tiempo que los convertía, involuntariamente, en agentes de la distribución social de los recursos. De esta forma ponía en conexión la actividad individual con el todo social dentro del cual aquella actividad se realizaba, convirtiéndose a la larga en un factor propulsor del proceso de universalización histórica y propiciando de esta forma un enlace entre individuo y género.

Pero, simultáneamente, el despliegue ilimitado de las relaciones mercantiles albergaba dentro de sí peligros ni siquiera sospechados en otras épocas. Al tiempo que exacerbaba el egocentrismo, el mercado no dejaba lugar a su interior para el genocentrismo consciente y voluntariamente dirigido. Como bien reconocía ya Adam Smith, en el mercado ningún individuo “se propone por lo general promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve (...), sólo piensa en su ganancia propia”.¹⁶ El egoísmo que el mercado de por sí exige a cada uno de sus agentes, invisibiliza para ellos los intereses genéricos de la sociedad. Cada uno de ellos tiene en sus miras sólo la relación entre el costo y el beneficio individual que su participación en el mercado presupone. Ninguno domina la cadena de causas y efectos a la que su intervención individual puede conducir en el complejo entramado social, ni puede, por tanto, proponerse como fin el bien de la sociedad.

Según pensaba Smith, “no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, [el individuo] promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios”.¹⁷ De esta forma, será “conducido como por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones”.¹⁸ Sin embargo, la praxis histórica ha mostrado con creces que esa “mano invisible” puede actuar ciertamente

¹⁶ Adam Smith: *La Riqueza de las Naciones*, FCE, México, 1990, p. 402.

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Ídem.

a favor, pero también en contra de la sociedad y de la especie misma. La obtención de “la ganancia propia” puede estar vinculada no sólo a la creación de bienes para la sociedad, sino también de males para ella. El mercado por sí mismo no garantiza que prevalezca una u otra dirección y, a la larga, conduce —de mantenerse funcionando de manera ciega y sin regulación— a que su potencial destructivo se imponga y amenace la supervivencia misma del hombre. Una prueba de ello son los actuales problemas globales que enfrenta la humanidad. En un mundo en el que, gracias entre otras cosas al mercado, se ha producido una cantidad suficiente de recursos como para garantizarle una vida digna a todos los seres humanos, hay, sin embargo, 850 millones de hambrientos, armas de exterminio masivo capaces de borrar varias veces todo vestigio de civilización de la faz de la tierra, crisis ecológicas que comienzan a ser irreversibles, agotamiento de recursos no renovables de vital importancia para la vida humana, guerras que promueven con cualquier pretexto las potencias poderosas contra los países pobres por apoderarse de esos recursos que comienzan a escasear. La humanidad enfrenta hoy peligros inéditos que amenazan su propia existencia. Y todos han sido creados por ella misma, siguiendo precisamente la lógica del mercado que, por lo visto, cada día se separa más de la lógica de la vida y de la de su auto-conservación. El egocentrismo ha tomado un rumbo mayoritariamente adverso al genocentrismo. El debido diálogo entre ellos se ha ido reduciendo cada vez más a un monólogo egocéntrico.

El reto más importante que tiene ante sí hoy la ética (también como doctrina filosófica y ya no sólo como forma de la conciencia social) radica en encontrar respuestas teóricas y prácticas al desafío que presupone el hecho de que sea el propio ser humano el creador de los principales peligros que amenazan su supervivencia, tanto en sus efectos naturales como sociales. Lo mismo el calentamiento global del planeta, que los ataques terroristas o su respuesta militar —también terroris-

ta—, son como alaridos de la razón —de la “razón de la naturaleza” y de la “razón de la humanidad”— ante la encrucijada en la que las ha colocado el propio hombre, guiado por esa otra razón cada vez más ajena a aquéllas, la razón instrumental. ¿Cómo explicar esta paulatina destrucción que realiza el ser humano de su propio hábitat natural y social? ¿Qué mueve al hombre a buscar su propia autodestrucción?

Si lo vemos desde una óptica individual, nos percatamos que ningún individuo, estando en su sano juicio, buscaría un mal para sí mismo. Cada uno procura su propio bien e intenta evadir o esquivar el mal. ¿Cómo es posible, entonces, que si cada uno persigue el bien para sí, entre todos consigan el mal para el género humano? Si la propensión a actuar en favor propio y al mismo tiempo a favor de la especie es una ley de la vida y no sólo de lo humano. ¿Por qué entonces el ser humano de hoy parece ir en contra de esa ley?

En la búsqueda de respuestas teóricas y, sobre todo, prácticas para lograr esta reorientación, de la que en buena medida depende que sigamos existiendo como especie, no podemos continuar guiándonos por los mismos valores que han colocado al ser humano en la encrucijada actual, en la que cada cual, siguiendo su propio sistema subjetivo —a tono en muchos casos también con los sistemas instituidos— ha contribuido, a veces de manera inconsciente, a la destrucción de las condiciones naturales y sociales de la vida humana y ha obstruido el proceso de su dignificación. Es necesario, por tanto, buscar más allá de los sistemas subjetivos e instituidos de valores a esa brújula re-orientadora de las relaciones sociales; en otras palabras, se hace imprescindible un referente objetivo, no atendido a la inmensa variabilidad de las subjetividades, no reductible al poder de turno, que permita a su vez reeducar a aquéllas y juzgar críticamente a éste; en resumen, es indispensable reconocer la existencia de una **dimensión objetiva de los valores y de un fundamento también objetivo para la ética.**

Claro que se trata de una objetividad distinta a aquella a la que hace referencia el objetivismo tradicional. La dimensión objetiva de los valores de la que aquí hablamos no se refiere a una esencia ideal inamovible y eterna, sino al único modo en que la objetividad –según nos muestra Marx– puede existir: como objetividad social, como depositaria de la subjetividad humana. Recordemos que para el revolucionario filósofo alemán las categorías de “sujeto” y “objeto” no expresan la relación ontológica entre dos sustancias cualitativamente diferentes con existencia permanente e invariable, sino el vínculo pluridimensional e histórica y socialmente enmarcado entre dos lados o aspectos de lo humano mismo. La objetivación de la subjetividad que caracteriza toda praxis busca transformar la realidad para ponerla al servicio de lo humano. El hecho de que como resultado de esta praxis se haya conseguido un resultado globalmente negativo para el hombre, es la más fehaciente prueba del extravío de la brújula orientadora del accionar humano y su desconexión cada vez más preocupante con sus fundamentos vitales, así como una ratificación de la razón que le asistía a Marx cuando nos hablaba de la posibilidad (que él veía no sólo como posibilidad, sino como una realidad universalizada por el capitalismo) de que el hombre enajenara su esencia mediante su cosificación.

Ya veíamos cómo para Kant, lo ético está asociado a la especie humana, por lo que su imperativo categórico radica en última instancia en actuar individualmente conforme a la ley de la especie. Por otro lado, si, como pensaba Marx, la esencia humana “no es algo abstracto inherente a cada individuo (...), sino el conjunto de las relaciones sociales”,¹⁹ entonces hoy, cuando la historia ha alcanzado ese alto grado de universalidad que muchos han calificado como “globalización”, lo esencialmente humano tiende a corresponderse cada vez más con lo genéricamente humano. Si de valores y de ética se trata, más

¹⁹ C. Marx: “Tesis sobre Feuerbach”, en: C. Marx, F. Engels: *Obras Escogidas en Tres Tomos*, Progreso, Moscú, T. I, p. 9.

que nunca el lugar fundamental donde podemos ir a buscar su dimensión objetiva es en aquello que posee una significación vital para la humanidad, cuyo problema fundamental hoy radica precisamente en la preservación de la vida y en su dignificación humana. Es la única manera de concebir una dimensión de los valores, no reductible a sus diversas interpretaciones subjetivas, ni identificable con la versión que de esos valores se instituye mediante el poder. Y es la única dirección en la que se puede concebir aquella vieja aspiración de Marx de encontrar una alternativa emancipadora a la enajenación mediante un re-encuentro del ser humano con su esencia, a lo que agregaríamos ahora un re-encuentro de la ética con sus fundamentos históricos.

Teniendo a ese sistema objetivo de valores como horizonte, se hace necesario ponerle coto al ejercicio de aquellos sistemas subjetivos de valores (sean los de un individuo, un grupo o una nación) y a sus respectivas versiones instituidas, que sean incompatibles con los valores genéricamente humanos. Ningún individuo puede ser más importante que la humanidad, pero tampoco puede serlo ninguna nación. Lo mismo el recurso de la "sacrosanta" libertad individual (argumento favorito del liberalismo y del neoliberalismo) que la apelación a los intereses supuestamente nacionales (como aquellos que hasta ahora esgrime Estados Unidos para no firmar el Tratado de Kyoto sobre la reducción de la emisión de gases contaminantes a la atmósfera), ni lo uno ni lo otro, puede servir de argumento para legitimar ética y axiológicamente acciones que vayan contra el interés común de todos los seres humanos relacionados entre sí.

Por supuesto que esto no significa en lo más mínimo la subvaloración o la discriminación de los diferentes modos humanos de vivir, cuando ello no se contraponga a lo genéricamente humano. Al contrario, la heterogeneidad y la diversidad es parte consustancial de lo humano y necesita no sólo ser tolerada, sino también preservada y enaltecida como parte de

la riqueza cultural y social del planeta y, por tanto, de sus valores genéricos y objetivos.

De lo que se trata más bien, es de construir una unidad a partir de las diferencias, siempre y cuando estas diferencias enriquezcan y no ahoguen la vida humana. Y al mismo tiempo promover una ética, un sistema instituido de valores, lo más cercano posible a esas exigencias.

Claro que hacer que los valores realmente humanos sean los que imperen, presupone sustituir como eje organizativo de la sociedad, a la razón instrumental por la razón humanística y a la lógica mercantil por la lógica de la vida misma.

Ese es tal vez uno de los principales sentidos de hablar hoy de valores y de ética: hacer lo posible por salvar a la humanidad de su propia autodestrucción.

La globalización indolente en América Latina

En el discurso globalizador la palabra ideología está excluida, la borraron con el fin de la historia y se la llevó en el portafolio Francis Fukuyama. Arrojó en el olvido lo que se hizo en el pasado, las luchas obreras, los derechos humanos, las muertes por una jornada laboral justa, las persecuciones políticas, etc., en fin, el eje conectivo del tiempo se rompió en mil pedazos y nadie tiene derecho a pensar el ayer, el mundo de hoy es un presente perpetuo, un futuro etéreo sin horizonte pero cargado de emotivas palabras que no embonan con la realidad.

No fue una globalización la que se anunciaba, eran dos, la de lo potentados e imperialistas y la de los desposeídos excluidos.

Dos globalizaciones porque cada una tiene una racionalidad distinta. La primera, por su carácter indolente y depredadora, busca concentrar mercados regionales, armar alianzas estratégicas entre consorcios económicos, desregular mercados en los países productores de materia prima, concentrar el poder en leyes que limitan el crecimiento y expansión de las economías del tercer mundo y reducen la capacidad de maniobras de los Estados.

A la par, como paralelas de las vías del tren, la globalización humanizante, dota de sentido los adelantos técnico-científico y los pone al servicio de la ciencia, conecta el mundo invisible que han fabricado los ricos a través de la vía satelital digital, abre nuevos caminos de emancipación, divulga los estragos del gran capital, socializa experiencias, interconecta memorias históricas, incrementa el acervo de conocimiento, enlaza luchas sociales y experiencias productivas, señala otro rumbo por donde conducirnos y abre las puertas para construir un mundo distinto donde quepan todos, sin exclusión y sin represión.

ISBN 978-987-1070-71-8



9 789871 070718